



**EL CUERPO EN LA TRAMA DE LOS DEBATES  
FEMINISTAS DE FINALES DEL SIGLO XX:  
ESENCIAS Y DISCURSOS EN TORNO A LA IDENTIDAD SEXUAL**

ARIEL MARTÍNEZ

TRABAJO FINAL INTEGRADOR

1

---

DIRECTORA:

DRA. SILVANA SCIORTINO

ESPECIALIZACIÓN EN EDUCACIÓN EN GÉNEROS Y SEXUALIDADES

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

JULIO DE 2016

## Sumario

(1) Introducción.....	3
(2) El epicentro del debate: la igualdad. El lugar del cuerpo en Simone de Beauvoir.....	4
(3) Otra mirada: la diferencia. El lugar del cuerpo en Luce Irigaray.....	10
(4) Otro giro al debate: posfeminismo. El lugar del cuerpo en Judith Butler.....	15
(5) Un núcleo problemático – Los cuerpos de la <i>identidad sexual</i> .....	21
(6) El repliegue sobre el problema: Entre materialidad y lenguaje... ¿qué otra cosa puede ser el cuerpo?.....	39
Referencias Bibliográficas.....	46

## (1) Introducción

Las capturas que el feminismo ha efectuado respecto a la categoría de cuerpo son múltiples y variadas. Si un propósito posible fuese delimitar exponentes que, de algún modo, se vinculan a esta corriente de pensamiento, bien podrían ser Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler. Con producciones que emergen en diferentes localizaciones geográficas y en diferentes momentos, todas ellas ofrecen aproximaciones al cuerpo diferentes. Como es sabido, la distinción 'sexo'/'género', y sus vinculaciones con la categoría de 'cuerpo', continúa siendo el epicentro de un debate central para la teoría feminista, tal vez inaugurado en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Posteriormente, Irigaray se muestra en disconformidad con sus ideas, cuestiones que pueden apreciarse, fundamentalmente en *Speculum de la otra mujer* y en *Ser dos*. Actualmente, los planteos de Judith Butler se muestra crítico respecto a ambas pensadoras, críticas planteadas fundamentalmente en *El género en disputa, feminismo y la subversión de la identidad*, por un lado, y en *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, por otro.

En este contexto, entonces, interesa analizar algunos aspectos de estas obras vinculadas al feminismo para ver los diferentes modos en que el cuerpo ha sido abordado y así destacar, finalmente, divergencias evidente y posibles convergencias. En todos los casos, el cuerpo adviene como artefacto teórico que opera como un instrumento, territorio último donde se anclan las estrategias

argumentativas de sus sistemas de pensamiento. Entonces, se espera que el recorrido propuesto permita un desplazamiento desde el interrogante respecto a qué es, en última instancia, el cuerpo hacia una concepción que admita la proliferación de múltiples cuerpos en función de las coordenadas político-ideológicas que subyacen a las diferentes teorías que modelan tal categoría. En suma, se trata de tantos cuerpos como sistemas filosóficos delimitan convenientemente, y en este proceso generan, su propio cuerpo.

## (2) El epicentro del debate: la igualdad. El lugar del cuerpo en Simone de Beauvoir

**N**os dice Simone de Beauvoir,

No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica de femenino (Beauvoir, 2007:207).

Aunque Simone de Beauvoir no cuenta con la categoría de género, el contexto analítico que genera cuenta con su pleno significado, pues la autora privilegia la idea de *situación* (Stavro, 2000) socialmente investida para contrarrestar epistemologías patriarcales que circunscriben el significado de *ser mujer* a partir de datos de la biología.

En este sentido, el vector que subyace a todas las páginas de *El segundo sexo* refiere a un intento constante por generar herramientas potentes para detectar y escapar de las explicaciones entrampadas en el reduccionismo biológico. Sin embargo, los argumentos de Simone de Beauvoir que abrevan en el objetivo

concomitante de deslindar una subjetividad femenina articulada a partir de la esfera social dejan deslizar, de modo implícito, una idea de cuerpo en tanto obstáculo. Sus propios argumentos gestan una visión del cuerpo que, muchas veces, contradice sus propósitos. Es así que Simone de Beauvoir lega al feminismo de la segunda ola un cuerpo ocultamente problematizado.

El cuerpo siempre irrumpe en *El segundo sexo* constituyendo un obstáculo para la situación de la mujer. Las particularidades del cuerpo femenino anclan a las mujeres en la inmanencia, al tiempo que impiden la posibilidad de su trascendencia. El cuerpo, de este modo, siempre es marginado, oculto o patologizado.

Los aportes de Beauvoir se organizan en dos aspectos que trazan un descentramiento del cuerpo. Por un lado, la autora enfatiza la idea de *devenir* mujer, cuestión que bien podría interpretarse en términos de proceso de generización. Por otro lado, afirma que la biología absorbe la totalidad del destino de las mujeres. De este modo, la insistencia en la construcción social de la feminidad fundamenta el rechazo categórico de un destino anatómico. Beauvoir privilegia lo social por sobre lo anatómico en sus intentos de aproximarse a una comprensión de la situación de las mujeres. En palabras de la autora, el cuerpo constituye

... el instrumento de nuestro asidero en el mundo, este se presenta de manera muy distinta según que sea asido de un modo u otro. Por esa razón los hemos estudiado tan extensamente; constituyen una de las claves que permiten comprender a la mujer. Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado. No bastan para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; no la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado (Beauvoir, 2007:43).

El fragmento seleccionado lleva consigo el sentido general del análisis que ofrece la autora en *El segundo sexo*. La idea de que las mujeres son sujetadas por los varones, de diferentes modos y en diversos momentos de la historia sobrevuela la totalidad de sus páginas. Es así que opresión y a la alteridad se anudan en la configuración de la situación de las mujeres, quienes, a criterio de la autora, sólo logran cobrar consciencia de sí mismas a partir de los modos determinados por los varones (Changfoot, 2009a). De este modo, los comportamientos, pensamientos y percepciones de las mujeres respecto a sí mismas corresponden a creaciones masculinas. En palabras de la autora,

La mujer no es definida ni por sus hormonas ni por misteriosos instintos, sino por el modo en que, a través de conciencias extrañas, recupera su cuerpo y sus relaciones con el mundo (Beauvoir, 2007:719).

Ahora bien, si, en contra de la expresión freudiana, la anatomía no es destino, entonces cobra legitimidad la pregunta acerca del estatuto que el cuerpo cobra en este escrito beauvoiriano. El cuerpo de *El segundo sexo* se encuentra socialmente afectado, corrompido. El cuerpo constituye, de este modo, un problema (Collin, 2010). Sin embargo, las líneas allí desplegadas inauguran una duplicidad a tener en cuenta: si bien el cuerpo constituye un problema debido a la interpretación social que recibe en el interior del patriarcado, este problema no está exento de posibilidad de transformación. Pues, si los cuerpos de las mujeres resultan oprimidos por los modos masculinos de significarlos, entonces nada impide pensar que ellas puedan luchar por instalar otros modos posibles de pensarse a sí mismas desde otros parámetros que les permita desplazarse desde la inmanencia hacia la trascendencia.

Es así que, entre la biología específica de los cuerpos de las mujeres y la interpretación social de los mismos, se despliega un arco de tensiones que no reconoce límites claros entre el cuerpo como superficie natural, por un lado, y como interpretación social, por otro. Beauvoir instala una cavilación entre una

concepción positiva u optimista del cuerpo –referido fundamentalmente a la posibilidad de que las mujeres superen y reconstruyan la interpretación que reciben sus cuerpos y así alcancen el estatus de sujetos– y una concepción negativa que delimita al cuerpo femenino en términos repugnantes. Esta última perspectiva, que irrumpe insistentemente en el texto de la autora, sugiere que el cuerpo de las mujeres es esencialmente un obstáculo para la obtención de la igualdad entre los sexos (Wishart & Soady, 1999).

Beauvoir se esfuerza por teorizar el modo en que la subjetividad de las mujeres resulta oprimida por encontrarse incardinada en un cuerpo capturado por el patriarcado. Sin embargo el desagrado y la revulsión que giran en torno al modo en que la autora conceptualiza este cuerpo culminan por perturbar sus objetivos de desanudar a las mujeres de un destino anatómico.

En suma, existe una perspectiva dual sobre el cuerpo femenino que introduce primero una visión positiva del cuerpo, susceptible de ser modificado, que luego es contrarrestado por una visión pesimista de un cuerpo que menstrua, lactante, reproductor, constitutivo de la situación de las mujeres. Si utilizamos las categorías que actualmente organizan el debate, es posible afirmar que una línea constructivista emerge bajo la insistencia de un cuerpo socialmente construido, articulado bajo las descripciones que refieren a experiencias femeninas oprimidas cuyo locus es un cuerpo anclado en el patriarcado. Por otra parte, también irrumpe, como se viene señalando, la idea de un cuerpo fundamental y esencialmente oprimido. Es esta última idea la que configura el cuerpo en términos de un verdadero obstáculo, puesto que no es posible reconstruir por su carácter visceral, natural –cabe aclarar que no hay consenso sobre estas interpretaciones, sirven como ejemplos de otras voces Linda Zerilli (1996) y Elaine Stavro (1999).

Entonces, en la obra de Beauvoir coexisten dos discursos en pugna. Por un lado, una línea constructivista propone una idea de cuerpo socialmente construido. Esto es, cuerpos articulados en los términos del patriarcado. Por otro lado, emerge la idea de un cuerpo visceral que marca una última esencia femenina oprimida por un orden social que inferioriza tales características. Esta última idea de cuerpo,



que insiste de forma continua en el texto de Beauvoir, constituye un reducto natural que obstaculiza y pone en problemas la situación de las mujeres (Moi, 2008).

Todo parece indicar que, en última instancia, la especificidad del cuerpo de las mujeres, específicamente su capacidad de gestar vida, constituye el motivo de su alienación. Entonces, existe un cuerpo femenino antes de toda marca social, cuya facticidad hace mujer a una mujer y, al mismo tiempo, la aliena y la separa de sí misma. Por ejemplo, Beauvoir deja deslizar claramente como el cuerpo femenino amenaza y coloca la individualidad de las mujeres en peligro debido a características biológicas específicas. La autora refiere a

la esclavización del organismo a la función reproductora, al referirse a crisis de pubertad y de menopausia, «maldición» mensual, largo y a menudo difícil embarazo, parto doloroso y en ocasiones peligroso, enfermedades, accidentes, son características de la hembra humana: diríase que su destino se hace tanto más penoso cuanto más se rebela ella contra el mismo al afirmarse como individuo (Beauvoir, 2007:43).

Los varones, por otra parte, no corren con este destino, pues aparecen “como un ser infinitamente privilegiado: su existencia genital no contraría su vida personal, que se desarrolla de manera continua, sin crisis, y, generalmente, sin accidentes” (Beauvoir, 2007:43).

Como fuere, queda claro que la escritura de Beauvoir está poblada de anudamientos estrechos entre cuerpo y subjetividad en el marco de una organización social patriarcal. Desde su punto de vista, inmersas en el patriarcado, las mujeres son reducidas a la facticidad de su cuerpo. Los varones, por otra parte, no cuentan con posiciones subjetivas cristalizadas de este modo. Puesto que los límites del sujeto varón no son los de su cuerpo, el marco de referencia existencialista que guía a Beauvoir en sus argumentos le permite afirmar que

aquel posee una conciencia que trasciende su cuerpo, entonces hace de él mismo lo que es: la masculinidad es un proyecto en continuo devenir.

En este contexto es posible afirmar que *El segundo sexo* configura una escena en la cual Beauvoir imagina la posibilidad de trascendencia para las mujeres, gozando de la misma situación que los varones. La feminidad más allá del cuerpo femenino configura, entonces, el horizonte beauvoiriano. La estrategia a implementar no puede ser otra que poner en marcha estrategias que permitan recuperar a la mujer del cuerpo femenino que la encarcela para que pueda desplegarse en su devenir. Ahora bien, en esa organización social que entrapa al cuerpo –que décadas más tarde en Norteamérica se denominaría bajo la categoría de *género*– configuran la arena donde se juegan posibilidades y restricciones del devenir mujer. Tal como señala Judith Butler, aquello que denominamos género no sólo aparece en *El segundo sexo* en términos de construcción social impuesta sobre el cuerpo de la mujer, sino también como el proceso de construcción mismo. En esta línea, el aporte del pensamiento de Beauvoir ha constituido un legado notable (Galster, 2001; Changfoot, 2009b), sobre todo para aquellas feministas que han rescatado la vertiente más optimista del cuerpo de las mujeres –signada por una marca constructivista–, al focalizar la potencial reconstrucción de, y por, la mujer de su lugar asignado.

Sin embargo, como ya hemos notado, la idea beauvoiriana de cuerpo femenino como trampa que captura cualquier posibilidad de proyecto autónomo, instala una visión negativa que culmina por derribar el potencial de transformación y mutabilidad de las mujeres que la propia Beauvoir se propone defender. La facticidad que pone al cuerpo femenino en problemas toma como figuras clave en *El segundo sexo* el cuerpo reproductor. Esto queda claro en el modo en que Beauvoir describe el embarazo y la crianza.

El conflicto especie-individuo, que en el parto adopta a veces una figura dramática, da al cuerpo femenino una inquietante fragilidad. Se dice de buen grado que las mujeres ‘tienen enfermedades en

el vientre'; y es cierto que encierran en su interior un elemento hostil: la especie que las roe (Beauvoir, 2007:41).

Todo parece indicar que los órganos sexuales femeninos inspiran en Beauvoir un disgusto inevitable y visceral, fuente de alienación y crisis (Mortimer, 1999).

### (3) Otra mirada: la diferencia. El lugar del cuerpo en Luce Irigaray

**A** criterio de Luce Irigaray (1998) la intersubjetividad constituye el ámbito propio de la especificidad femenina. Las mujeres, nos dice, desean relaciones *de a dos*. Es así que la autora divide radicalmente las aguas, en la otra orilla: los hombres y sus relaciones signadas por la lógica sujeto-objeto. Tales consideraciones instalan el telón de fondo presente en *Ser Dos* (1998), donde emergen consideraciones acerca del cuerpo a partir de los modos en que es teorizado el amor carnal según Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas, todos ellos filósofos varones. Las consideraciones que de ellos se desprenden sirven a la autora para advertir una concepción instrumental a la hora de pensar al otro sujeto. Es así que lo Otro adviene como objeto a partir del lenguaje – falocéntrico– que, a modo de instrumento, reemplaza y captura al cuerpo.

En primer lugar, según la lectura de Irigaray, Sartre delimita al cuerpo en términos de facticidad, hecho, realidad objetiva. Sin embargo, reconoce que el otro es más que eso, es conciencia de sí. Teniendo en cuenta esto, para entrar en relación con el otro es necesario hacer descender su conciencia a su cuerpo, reducir su conciencia a la facticidad de su cuerpo. Esto, según Sartre, implica restringir la libertad del otro. Se trata, entonces, de poseer al otro, de reducir la trascendencia del otro a su inmanencia. Irigaray no tarda en advertir que ese Otro no recibe

sexo, pero resulta claro que, tal como denunciara Simone de Beauvoir, se trata de una Otra.

Irigaray pone el acento en la diferencia sexual. Mujeres y hombres poseen cuerpos con cualidades diferentes. Se trata de sexualidades diferentes. La autora denuncia el deseo de posesión fálicamente marcado, pues conduce a un sueño solipsista. A partir de la vivencia de una sexualidad específicamente femenina propone dejar ser la trascendencia, contemplar lo inaprensible. La posesión falogocéntrica condensada en la expresión *te amo* debiera reconfigurarse en *Amo a ti*, artilugio retórico que parece expresar los esfuerzos de Irigaray por abrirse paso en un universo simbólico que todo lo impregna para rescatar la especificidad silenciada del cuerpo de las mujeres, enmascarada bajo el signo de objeto factual, objeto del amor de los varones –*mí amor*, desde los términos posesivos del Sujeto varón falogocentrado que reducen a la mujer a un conjunto de cualidades perceptibles y susceptibles de ser poseídas.

*Amo a ti* abre una fisura en el universo simbólico masculino. Un llamamiento a despertar del sueño patriarcal a partir de evocar lo propiamente femenino en tanto fuente irreductible al Sujeto Varón. Es así que Irigaray instala la pregunta silenciosa por el *tú* –en sintonía con Adriana Cavarero– ¿Quién eres tú, que jamás serás yo, ni mío?

Por su parte, Irigaray retoma el pensamiento de Merleau-Ponty como otro punto de decantación del simbólico masculino. Rápidamente la autora localiza los puntos en común que poseen algunos de sus planteos con los de Sartre. Su punto de vista masculino se traduce en que para Merleau-Ponty el cuerpo puede ser reducido, de hecho lo es, a un objeto. El yo y el otro son entendido en términos de una dialéctica, amo y esclavo. El yo busca poseer al otro, pero la posesión buscada no es simplemente la de un cuerpo, sino la de un cuerpo animado por una conciencia. Como fuere, el modo en que Merleau-Ponty entiende al cuerpo, y a la sexualidad, no favorece la intersubjetividad.

A criterio de Irigaray hay un olvido de la sexualidad en tanto *relación-a*. En este contexto la autora declara que existe un olvido de las percepciones sensibles. Tal como se encuentran organizadas las relaciones sociales, caemos en simples

sensaciones, estas son vivencias pasivas que organizan la experiencia en dos polos: sujeto y objeto. Esta lógica contrastativa aleja al cuerpo de las mujeres de su encarnación femenina. Esta economía simbólica de la sensación instala una abstracción tal capaz de alejar a las mujeres de la vida de la carne, provoca una caída de la sensibilidad en el simple experimentar falsificado. Esta tradición de lo sensible no respeta la intersubjetividad, pues lo femenino para esta economía de la sensación resulta en un objeto que debe experimentar la sensación; el hombre, por su parte, debe alejarse de la mujer para salvaguardar su relación con lo inteligible y con Dios.

En suma, Irigaray aboga por una reconfiguración de lo simbólico, que en este texto se expresa a partir de la búsqueda de una cultura de la sensibilidad. Tal como se encuentran configuradas, las relaciones comunitarias impiden la intersubjetividad, existe, afirma Irigaray, un poder totalitario y mortífero que todo lo tiñe. En pos de la sensibilidad que reconduzca a las mujeres a lo propiamente femenino, la autora plantea una filosofía de la caricia ligada al deseo femenino preocupado por la intersubjetividad. La caricia se plantea como despertar del cuerpo inhibido, dormido, sojuzgado por las restricciones de la vida comunitaria. La caricia se desprende de la esfera de la encarnación. Además, tanto el que acaricia como el que acepta ser acariciado se habilitan a alejarse de sí para ese gesto –que no es captura, ni sumisión, ni posesión de la libertad de la Otra.

Se trata de una caricia que posee la capacidad de despertar, llamado a ser *nosotras*, más precisamente un *entre nosotras*, una invitación a otro modo de percibir, de pensar, de ser...como mujeres. Irigaray ensaya, de este modo, un camino cercado por gestos carnales fuera del lenguaje masculino, que reconduce a un acceso a lo más íntimo y carnal. No se trata, nos dice, de un *ek-stasis*, puesto que las mujeres ya están fuera de sí mismas. La reconducción debe transcurrir en un *én-stasis* que jamás reconduce a un sí-mismo, sino a un *entre... nosotras*.

Es posible notar el modo en que Irigaray crítica la tradición de intelectuales que sostienen una racionalidad "neutral" y universal, propia del pensamiento occidental (Martin, 2003). Pues, al universalizar, la cultura occidental subordina violentamente lo femenino como cuerpo/materia a una forma masculina/mente

idealizada (Deutscher, 2003). Dentro de los intersticios de lo que no se puede representar en un orden simbólico patriarcal, Irigaray se propone pensar estrategias para romper el espejo patriarcal que devuelve a las mujeres una representación de sí mismas como los tropos negativos de los varones. En todo su esquema de pensamiento, las mujeres son el "sexo" que no es "uno". Sólo la celebración de la diferencia de las mujeres, su fluidez y su multiplicidad (Grosz, 1993), puede escapar de las representaciones occidentales convencionales. Se trata de abrir espacio a la feminidad, lo que supone comenzar con el reconocimiento de un organismo anatómico específico, cuerpo cuyo significado social nunca es transparente o claro. Así, la feminidad refiere a la oposición binaria entre los sexos inscriptos en la psique humana y en una amplia variedad de representaciones culturales (Irigaray, 2007, 2009). Para Irigaray, entonces, las mujeres podrían transformar el orden simbólico en el que su identidad corporal se ha representado peyorativamente (Lehtinen, 2007).

Tal como señala Monica Mookherjee (2005), las críticas de Irigaray, en última instancia epistemológicas, apuntan a denunciar el modo en que el discurso occidental entreteje la verdad a partir de la negación de la cultura de la diferencia sexual. Ya desde sus primeras obras, Irigaray (2007, 2009) analiza expresiones del pensamiento occidental para exponer cómo esta negación o ausencia se debe a un falogocentrismo patológico e implacable (Bray, 2001). Tal es así que el descuido de la diferencia sexual implica que las mujeres sólo pueden acceder y experimentar su propio sexo en los márgenes de una ideología dominante que fragmenta la especificidad de las mujeres, quienes se apropian de sí mismas a través de los restos fragmentarios de un espejo invertido por el sujeto masculino que reflexiona sobre sí mismo (Irigaray, 2009). Desde Platón hasta Freud se han desplegado ideas que descansan sobre una base no reconocida, la negación simbólica de lo femenino, y su potencia maternal. Simbólicamente lo femenino es codificado en términos de no-masculino, entonces las mujeres son relegadas a una realidad inexistente y abstracta (Irigaray, 2007).

Como recurso, Irigaray apela a la estrategia de trazar genealogías maternas, sexuadas en clave femenina. Se trata de relecturas que las propias mujeres

realizan respecto al modo en que históricamente han sido representadas en la cultura, donde la relación madre-hija ha sido, por ejemplo, tematizada de forma peyorativa o bien eclipsada (Mookherjee, 2005). Un sucinto contrapunto sobre esta idea de genealogía con el conocido uso que Foucault (2008a, 2008b) otorga a esta noción, permite advertir las diferentes concepciones subyacentes sobre el cuerpo. Para Foucault, el cuerpo se construye culturalmente a través de múltiples y cambiantes relaciones de poder. Por lo tanto, los cuerpos no existen independientemente de las variaciones que asumen las prácticas culturales. El estudio genealógico de una institución social determinada implica, para Foucault, deslindar un modo de producción histórica y, por lo tanto, de control del cuerpo. Por el contrario, Irigaray aborda las instituciones patriarcales situadas en diferentes culturas en función de socavar la realidad del cuerpo sexuado.

Como fuere, la noción de genealogía sexuada indica el interés de Irigaray por cercar las diferentes raíces culturales de la relación madre-hija. Su despliegue del término genealogía difiere, por lo tanto, del uso de Foucault. Esto ha colocado a Irigaray como un blanco facial al cual arrojar las críticas que la localizan como esencialista. A pesar de que, por lo general, tales críticas no se fundamentan en exámenes agudos de su obra (Stone, 2004), lo cierto es que Irigaray mantiene una concepción del cuerpo en términos de una realidad anatómica, subsidiaria de un universalismo de la diferencia sexual, como lugar fáctico de categorización cultural, receptáculo de proyecciones (Whitford, 2003) de acuerdo a los códigos falogocéntricos. Sin embargo, no faltan quienes otorgan potencialidad a los desarrollos de Irigaray a partir de novedosas apropiaciones. Tal es el caso de Rossi Braidotti (2003), quien señala que, después de todo, Irigaray pone el cuerpo en juego, pero no como la roca del feminismo, sino como un conjunto móvil de diferencias, un interfaz, un umbral, un campo donde se estorban aspectos materiales y fuerzas simbólicas, es una superficie en la que varios códigos (raza, sexo, clase, edad, entre otros) se inscriben. Se trataría de una construcción cultural que aprovecha la energía de una naturaleza heterogénea, discontinua e inconsciente.



Federica Giardini (2003) realiza otra reapropiación interesante de las ideas iniciadas por Irigaray en torno al cuerpo y la diferencia sexual. Frente a algunas teorías feministas norteamericanas, Giardini observa una proliferación del cuerpo como tópico pero no como sujeto. El cuerpo, y su despliegue en la propia intimidad, ha perdido potencia en sus formalizaciones. Su idea de cuerpo como compleja noción feminista refiere a una dimensión carnalmente corpórea, compuesta de pasiones, impulsos, afectos y síntomas. Al mismo tiempo Giardini aclara que esta noción puede y debe invadir de modo relevante el ámbito de la política. Es así que se procura un retorno al cuerpo más allá de puras abstracciones. Un cuerpo capaz de escapar de lo verbal. Esencial, si esto implica distanciarse de las codificaciones ya existentes y tomar el gesto de la otra mujer, con el fin de volver a una observación elemental, de los propios afectos, de los propios estados de placer y dolor.

## (4) Otro giro al debate: posfeminismo. El lugar del cuerpo en Judith Butler

A criterio de Butler, el cuerpo ocupa un lugar capital en la comprensión del género, entendido como una performance, un *enactment* cuya estructura es imitativa. Como es posible apreciar el lugar del cuerpo, junto a la puesta en marcha de sutiles y estilizados actos, adquiere un lugar protagónico en la consecución del género.

Butler señala que “*El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser*” (Butler, 2007:98). En la misma línea, afirma que “*Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es un estilo corporal, un ‘acto’, por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde performativo indica una construcción contingente y dramática del significado)*” (Butler, 2007:271).

Ese hacer corporalmente reiterado que se instala como sostén del género, se encuentra comandado, a criterio de Butler, por un “*marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva*” (Butler, 2007:267), idea antes desarrollada por Adrienne Rich bajo la categoría de heterosexualidad compulsiva y obligatoria (Rich, 1980). Ahora bien, tal como aclara la autora, estos actos corporales no son

puestos en marcha de manera voluntaria, a modo de una elección individual, más bien emergen de una fuerte regulación disciplinaria del cuerpo. Tales actos son producidos y sostenidos a partir de signos corporales y otros medios discursivos. La idea que sigue su curso a partir de esta afirmación refiere a que el cuerpo generizado no tiene status ontológico por fuera de los variados actos que componen su realidad.

El planteo es complejo, pues el desmantelamiento que Butler realiza respecto a las formas en las que se suele pensar al cuerpo sustancial implica reformular aquello que las fronteras del cuerpo encierran en términos de interno/externo – movimiento iniciado por Foucault (2008a) en su novedosa inversión de la relación alma/cuerpo a partir de la metáfora del encarcelamiento. En palabras de la autora,

actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos (Butler, 2007:266).

*El género en disputa* imprime una novedad en el abordaje de la relación entre el género y el cuerpo. El modo en que emerge en la superficie del texto butleriano el tratamiento del tema refiere a los intentos por vincular, borrando sus fronteras, las categorías de sexo y género. Es así que la idea de *performatividad*, vinculada a los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales, adviene como un tercer elemento conceptual que permite el ataque a la distinción sexo/género. Al problematizar tal distinción, Butler expande la categoría de género para arrebatar al sexo de un sustancialismo inmutable y arrastrarlo hacia un nuevo territorio, donde es posible la resignificación paródica. Entonces,

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada 'sexo' esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal (Butler, 2007:55)

En *El género en disputa* Butler se propone minar el supuesto que ancla al sexo en el reino de la metafísica de la sustancia (Femenías, 2000, 2003) y, así, entreteje la ficción del sexo como invariable, material y sustancial. Este descentramiento del cuerpo sexuado, entendido como una sustancia recubierta por el género, no sólo implica rechazar la posibilidad de admitir que el género puede re-ensamblarse representacionalmente de un modo que el sexo no, sino que instala un nuevo horizonte epistemológico donde el cuerpo representa un sitio a través del cual el género opera y, al mismo tiempo, constituido a través de la operación misma. Es en este punto que la postura de Butler instala una distancia insalvable respecto a las ideas de Simone de Beauvoir, para quien el cuerpo femenino siempre permanece circunscripto a los límites que su materialidad le imprime independientemente de su interpretación cultural.

En *Cuerpos que importan*, el pensamiento de Butler produce algunas torsiones. Allí la autora reconsidera la radicalidad de algunas aseveraciones realizadas en *El género en disputa* respecto al sexo. Aquí el foco ya no se encuentra sobre el género en términos de performance corporal. El epicentro para el abordaje del cuerpo sexuado se desplaza hacia la compleja y densa relación entre materialidad y discurso. Dicho de un modo más exacto, "*las normas reguladoras del 'sexo' obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo*" (Butler, 2002:18). Tal como la propia autora refiere, sus interrogantes apuntan hacia dos direcciones, a saber:

¿Cuáles son las fuerzas que hacen que los cuerpos se materialicen como "sexuados", y cómo debemos entender la 'materia' del sexo y, de manera más general, la de los cuerpos, como la circunscripción repetida y violenta de la inteligibilidad cultural? (Butler, 2002:14).

Es así que Butler somete a análisis crítico el estatuto ontológico de la materialidad del cuerpo procurando, al igual que en *El género en disputa*, de no quedar adherida a la ontología de la sustancia. Para ello, la autora continúa abordando el asunto en clave foucaultiana al delimitar “*la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisociable de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales*” (Butler, 2002:19). A partir de aquí, Butler propone “*un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia*” (Butler, 2002:28). Tales consideraciones constituyen una plataforma analítica a partir de la cual Butler puede forjar el proyecto de analizar dimensiones de la *materia* sin apelar a un marco de referencia organizado en torno a la noción de sustancia.

Como fuere, a criterio de Butler la materialidad del cuerpo merece mayor espesor conceptual. Su aporte para contribuir a tal modelización teórica consiste en trocar la idea de materia del cuerpo/sexo por la de materialización, como proceso comandado por discursos reguladores y arreglos de poder. Es así que la materialidad del cuerpo sexuado se enmarca en un proceso de producción forzado desde el principio, nos dice Butler. Se trata de una asunción del sexo obligada, impuesta por un aparato regulador de heterosexualidad. Esto significa que no es posible escapar a la ley reguladora, por lo que su apropiación forzada es lo que articula inicialmente el cuerpo sexuado en tanto conjunto de acciones movilizadas por esa ley –“*acumulación de citas o referencias (...) que produce efectos materiales*” (Butler, 2002:34).

Desde este punto de mira, tal carácter citacional constituye la materialización del cuerpo sexuado en términos de una materialidad contorneada. Se trata, en última instancia de una forma ideal que captura y constituye al cuerpo, una morfogénesis que opera en el mismo proceso que permite la emergencia de la subjetividad a partir de un conjunto de proyecciones identificatorias (Butler, 2002). Butler apela a la idea de identificación como mecanismo regulado por la norma social. En su formación, el sujeto interioriza la norma mediante identificación. Sin embargo la manifestación del poder establece sitios temidos para la identificación. La identificación posee modelos denegados de antemano, abyectos. Los sujetos, entonces, no se identifican con lo abyecto, zonas marcadas por la amenaza al castigo y por la falta de reconocimiento. Se trata de *“fronteras de la vida corporal donde los cuerpos abyectos o deslegitimados no llegan a ser considerados ‘cuerpos’”* (Butler, 2002:38). Entonces podemos delimitar, junto a Butler, la *“vinculación de este proceso de ‘asumir’ un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras”* (Butler, 2002:19).

Claramente la autora deslinda un régimen heterosexual que no sólo organiza los cuerpos, sino que los materializa en el proceso mismo de construcción. Tal proceso se encuentra comandado por fuertes restricciones en donde se negocian, incluso, los límites de lo humano. En palabras de Butler,

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas ‘invivibles’, ‘inhabitables’ de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivable" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (Butler, 2002:19-20).

Las conceptualizaciones butlerianas sobre la materialización del cuerpo sexuado instauran un nuevo horizonte epistemológico a la hora de pensar el asunto. El entrecruzamiento que la autora realiza entre normas corporales y la formación del sujeto en función de la dimensión de lo abyecto sin dudas genera nuevas posibilidades de reflexión y crítica. Butler se esfuerza por delimitar aquellos mecanismos que explican cómo algunas configuraciones o formas de incardinamiento/corporización son desterrados del dominio de la inteligibilidad que otorgan las formas ideales que imprime el sexo, esto implica, en términos butlerianos ser desterrados, expulsados, más allá del territorio que delimita lo humano. A partir de aquí, la autora configura un potente armamento analítico a partir del cual es posible imaginar a los cuerpos abyectos con el potencial subversivo de imprimirle *“una resignificación radical a la esfera simbólica, (...) desviar la cadena “de citas” hacia un futuro que tenga más posibilidades de expandir la significación misma de lo que en el mundo se considera un cuerpo valuado y valorable”* (Butler, 2002:47). Butler nos habla, en esta línea, de política citacional, entendiéndola como

una reelaboración específica que transforme la abyección en acción política (...) representa la performatividad como apelación a las citas con el propósito de dar nueva significación a la abyección (...), para transformarla en desafío y legitimidad. (...) se trata de una politización de la abyección, en un esfuerzo por (...) impulsar su apremiante resignificación. (...) esta estrategia es esencial para crear el tipo de comunidad (...) en la que las vidas *queer* lleguen a ser legibles, valoradas, merecedoras de apoyo, en la cual la pasión, las heridas, la pena, la aspiración sean reconocidas sin que se fijen los términos de ese reconocimiento en algún otro orden conceptual de falta de vida y de rígida exclusión (Butler, 2002:46-47).

El pensamiento de Butler, entonces, guarda en sí la potencialidad de contribuir desde una potente reformulación queer de la abyección corporal.

A partir de este foco de interés, resulta claro que los aportes del pensamiento de Butler apuntan a borrar cuestiones que puedan inscribirse como configuraciones específicas del cuerpo de las mujeres. Sin embargo, la autora también abre una vía para una posible articulación al reconocer que los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia. Claramente su concepción de cuerpo parece desafiar, al menos en parte, la concepción posestructuralista sobre cómo entender el construccionismo, el que, al menos desde ciertas perspectivas, parece negar todo índice de realidad más allá de lo discursivo –lo que equivaldría a afirmar que *“la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que pueda reducirse a un conjunto de significantes”* (Butler, 2002:57).

Se trata, nos dice, de *“abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo”* (Butler, 2002:57) pero sin negar la materialidad de los cuerpos, sino escenificándola de otro modo que no impida pensar condiciones de vulnerabilidad concretas. Incluso menciona,

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte (Butler, 2002:30).



## (5) Un núcleo problemático – Los cuerpos de la *identidad sexual*

### Identidad sexual en clave lesbiana: coyunturas políticas del cuerpo

**G**ran parte de las producciones teóricas localizadas en la teoría feminista se han vertebrado a partir de las fuertes críticas hacia el valor que el Falo recibe como ordenador privilegiado y exclusivo del orden simbólico (Irigaray, 2007). Desde la década del '70, y hasta la actualidad, el Falo ha constituido una referencia ineludible para muchas feministas en sus intentos de inaugurar nuevas categorías conceptuales que trastocuen los modos patriarcales y falocéntricos de ordenar el campo social, y, al mismo tiempo, conmuevan las modalidades de subjetivación que en su interior se despliegan.

El feminismo radical lésbico ha puntualizado con énfasis el lugar de sometimiento al que las mujeres son relegadas por los varones en el contexto de una cultura patriarcal. En este sentido, varias pensadoras del feminismo lésbico se han pronunciado en contra del Falo, como organizador simbólico. De este modo han objetado la hipertrofia del recurso al imaginario fálico para elaborar un simbolismo que utiliza tal imagen como modelo de poder y placer, y que es producto de la dominación social masculina (Meler, 2013). Desde esta postura los vínculos eróticos con varones se consideran como contradictorios con la persecución de objetivos feministas. En este contexto conceptual Judith Butler irrumpe con nuevas formas de abordar la temática. Sus aportes teóricos imprimen un giro al modo en

que se venía pensando el género y la sexualidad. Su pensamiento permite superar supuestos teóricos esencialistas que impiden incorporar la diversidad y la multiplicidad de presentaciones de género y sexuales en nuestros esquemas de pensamiento.

### **La (hetero)sexualidad a debate**

En octubre de 1992, la revista *Feminism & Psychology* publicó un número especial dedicado a la heterosexualidad. La introducción editorial de tal volumen –bajo el título *Theorizing heterosexuality*– estuvo a cargo de Celia Kitzinger, Sue Wilkinson y Rachel Perkins (1992), académicas feministas británicas preocupadas por descentrar la heterosexualidad en tanto único patrón normativo naturalizado en la producción de conocimientos. Para las autoras, ni el feminismo ni la psicología, al menos en el grueso de sus teorizaciones, se han preocupado por situar a la heterosexualidad como un tema de análisis explícito. En este sentido, la atención analítica siempre se ha focalizado en la homosexualidad en tanto lugar de emergencia de aquello desviado o torcido.

La relevancia de esta publicación radica en el carácter novedoso de la estrategia de las autoras: colocar en el centro del debate a la heterosexualidad. Las autoras se apoyan en el clásico artículo *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence* de Adrienne Rich (1980), quien se muestra preocupada por los efectos del heterocentrismo no examinado en el feminismo. Específicamente sacan provecho de la idea que vertebra el ensayo de Rich: la heterosexualidad de las mujeres no puede ser producto de una simple elección o preferencia, sino algo que es impuesto bajo coerción y mantenido por la fuerza, encubierto bajo la creencia subjetiva de ser heterosexual de forma libre e innata. La supresión de la existencia lesbiana bajo la pluma feminista, a criterio de Rich, no sólo es antilésbica, sino antifeminista, por lo tanto también distorsiona la experiencia de las mujeres heterosexuales. Se trata, en última instancia, de exhortar a las feministas, especialmente a aquellas heterosexuales, a que examinen la heterosexualidad como una institución política.

Resulta llamativa la presencia de expresiones provocadoras. Se denuncia que la literatura feminista reduce la producción de Rich a un homenaje rutinario a un texto clásico carente de sentido, por lo tanto su potencialidad analítica es ignorada y la tiranía implacable de la heterosexualidad coercitiva continúa en el interior del feminismo. En esta línea, las autoras mencionan explícitamente la ironía presente en el hecho de que tres lesbianas (las editoras) generen el espacio que las feministas heterosexuales no han sido capaces de crear por sí mismas. Parece claro el llamado insistente y provocativo a recibir respuestas que reabran el debate.

Ahora bien, ¿qué significa ser una lesbiana para las editoras? Para ellas, aceptar la etiqueta de lesbiana, e identificarse con ella, supone un acto de auto-denominación con el que se afirma el compromiso ineludible, en tanto mujeres y lesbianas, de rechazar el orden heteropatriarcal. Claramente la identidad sexual es resituada de un modo estratégico. Un acto colectivo de resignificación cuestiona la propia percepción de la identidad sexual en términos esencializados, para reinscribirla como una compleja construcción política que permite reivindicar, de manera conjunta, aquel rasgo identitario que el patriarcado ha enseñado a despreciar. A criterio de las autoras, la mayor parte de las feministas heterosexuales no han atravesado por tal actitud reflexiva que torna lo personal en político, de modo que para ellas la heterosexualidad que portan no constituye una identidad política de la forma en que el lesbianismo sí lo es para las feministas lesbianas.

Las producciones de gran parte de las académicas heterosexuales que publicaron en el *Special Issue* exponen posturas en contra de anudar las múltiples posibilidades dinámicas de las identidades a posiciones monolíticas -como por ejemplo *heterosexual* o *lesbiana*. Shulamit Reinharz (1992) valora la idea de continuum en detrimento de *posiciones fijas*, Alison Young (1992) piensa la plasticidad de la identidad sexual a partir de la analogía con los *colores de un espectro*, Mary Gergen (1992) se niega a capturar la temática bajo los dilemas de *oposiciones binarias*, Nira Yuval-Davis (1992) destaca la innegable construcción social de la sexualidad y la presencia ineludible de *deseos bisexuales*, Mary

Crawford (1992) señala el problema de las categorías en oposición, pues la categoría *heterosexual* no puede existir sin la correspondiente categoría *homosexual*; por otra parte tal oposición oscurece las infinitas dimensiones en las que cada quien podría ubicarse como un ser sexual.

Sin embargo, las editoras, entre otras feministas lesbianas como Kadiatu Kanneh (1992), dejan deslizar que la simpatía por la multiplicidad y la fluidez por parte de feministas heterosexuales se debe al hecho de que, salvo en contadas ocasiones, la heterosexualidad no es una postura política asumida de manera deliberada. La vinculación entre el malestar que expresan las feministas heterosexuales y sus posiciones no examinadas parece clara a los ojos de las editoras. En este contexto, en su mayoría, las feministas heterosexuales no aprecian la relevancia que la etiqueta de 'lesbiana' posee para quienes la utilizan. Es así que se inclinan por jugar con un continuo de categorías, lo cual, a criterio de las editoras, da cuenta de una comprensible expresión de deseo por parte de las feministas heterosexuales por liberarse de la miserable prisión de la identidad heterosexual no politizada, buscando la disolución de las categorías excluyentes y dicotómicas a favor de reconocer la diversidad individual y, al mismo tiempo, los lazos comunes entre todas las mujeres.

En esta línea, las editoras destacan el abismo que separa la identidad feminista lesbiana de las identidades feministas heterosexuales. A pesar de que es indiscutible que muchas mujeres heterosexuales se han incorporado a las filas del feminismo mediante una toma de conciencia de las desventuras del sistema patriarcal, muchas otras mujeres son feministas como resultado directo de su lesbianismo, levantándose contra la opresión heteropatriarcal. La diferencia radica, a criterio de las editoras, en que el lesbianismo constituye una elección deliberada que armoniza con la política feminista. Si bien existe una extensa literatura que analiza la importancia del lesbianismo en el logro de los objetivos feministas, no hay escritos teóricos que justifiquen la compatibilidad entre la heterosexualidad y el cumplimiento de tales objetivos. Ahora bien, ¿es la elección sexual un acto que guarda tal grado de voluntarismo o autonomía como para generar un patrón de medida del compromiso político en relación con determinados objetivos?

Para las feministas lesbianas las cosas parecen ser diferentes. Autodenominarse como lesbiana supone realizar una declaración política que no necesariamente niega la fluidez, el cambio o las contradicciones a lo largo de la vida. Las editoras no dudan en afirmar que los términos *heterosexual* y *lesbiana* no son simétricos, pues las consecuencias de aceptarse de una u otra forma son diferentes. Hay etiquetas más seguras y menos controvertidas, pertenecer a un grupo dominante no supone las mismas exigencias que pertenecer a un grupo oprimido –el cual necesita ser reivindicado de manera continua. Por ello, *heterosexual* y *lesbiana* no son los extremos opuestos de un continuum, no pertenecen al mismo espacio conceptual. Las feministas lesbianas disponen de un conjunto de significados explícitamente políticos. El hecho de incluir la categoría de ‘Lesbiana’ dentro de la categoría de *Mujer*, sin un meticuloso análisis político de la heterosexualidad, es una ilusión tan destructiva como incluir la categoría de *Mujer* dentro de la categoría de ‘Hombre’. Las editoras sugieren, entonces, la necesidad de una inminente politización de la categoría ‘heterosexual’ –objetivo del *Special Issue*.

En estos términos, una mujer que porta una identidad heterosexual (re)produce las diferencias de género que la heterosexualidad requiere, contribuye a su propia opresión y mantiene inalterable la diferencia de poder entre las mujeres heterosexuales y los varones. Tal como afirman Carol Nagy Jacklin (1992) y Halla Beloff (1992) la heterosexualidad es un privilegio frente a otras formas de sexualidad, puesto que reciben continuamente la recompensa en forma de migajas que a cuenta gotas otorgan los opresores. Esto explica, desde este punto de mira, la falta de perspectiva crítica en torno a la heterosexualidad –pues resulta muy raro, desde tal perspectiva, que las mujeres heterosexuales exploren su propia participación en la propagación de la supremacía masculina, pues, como destacan las editoras, el poder no sólo oprime lesbianas sino que también construye activamente a la mujer en tanto que heterosexual. Varias pensadoras sostienen que ser lesbiana implica alejarse de la categoría *Mujer*. Por ejemplo Monique Wittig (2005), y su controvertida afirmación *las lesbianas no son mujeres*, cuestiona la heterosexualidad en tanto institución. Ahora bien, ¿a partir del hecho de portar una identidad sexual lesbiana se sigue de suyo la posibilidad de escapar

a los circuitos heterosexuales de pensamiento –sólo por nombrarlo en los mismo términos que Wittig?

Múltiples pensadoras han destacado que durante el despliegue de la segunda ola del feminismo se invisibilizó el hecho de que parte de sus integrantes no sólo eran mujeres, sino también lesbianas. De modo inevitable, la dimensión de la diferencia se gesta e irrumpe al interior mismo del movimiento, e instala una paradoja difícil de resolver. La emergencia de una sexualidad no hegemónica como núcleo identitario emergente instala una subdivisión, de modo tal que el hecho de ser mujer –sometido a debate décadas más tarde, será– es puesto en tensión con la identidad sexual. La paradoja radica en que se conforma simultáneamente continuidad y discontinuidad entre las integrantes del movimiento según el núcleo identitario que se priorice. En este sentido no es posible para el feminismo expulsar la diferencia sin atacarse a sí mismo en tal operación.

En esta línea, varias pensadoras han enfatizado la idea de continuum como modelo que permita reconocer las conexiones entre lesbianas y heterosexuales, lo que garantizaría el reconocimiento de las lesbianas dentro del feminismo. Sin embargo, tampoco faltan quienes priorizan las *diferencias* como única vía para visibilizar la existencia lesbiana. Por otra parte, es posible complejizar aún más la cuestión. Tal como señalan las editoras, dependiendo de posiciones políticas al respecto, tanto la ‘inclusión’ que cabalga sobre la opción de priorizar la igualdad, como la ‘exclusión’ de cara al énfasis de las diferencias, pueden servir para borrar al lesbianismo del feminismo y reforzar la institución de la heterosexualidad obligatoria. En este sentido, las editoras afirman que las lesbianas pueden adquirir legítima visibilidad dentro del feminismo sólo cuando la institución de la heterosexualidad obligatoria se someta a análisis político.

El artículo de Denise Thompson (1992) –*Against the dividing of woman: lesbian feminism and heterosexuality*– incluido en el *Special Issue* resultó, junto con la introducción editorial, controvertido. A diferencia de las editoras, Thompson aboga a favor de la existencia de un continuum de intereses y experiencias entre lesbianas y heterosexuales por el sólo hecho de *ser mujer*. A su criterio el lesbianismo no es sólo la *preferencia sexual* de una *minoría*, el feminismo debe

definir el significado de ser una lesbiana dado que, a criterio de Thompson, ello implica una redefinición de lo que es *ser una mujer*.

A partir de las ideas de Adrienne Rich (1980) y Janice Raymond (1986), Thompson continúa con el interés por oponerse a la supremacía masculina, para ello enfatiza la continuidad de toda mujer al interior de feminismo. La clave de ello es el lesbianismo, pues permite que una mujer pueda amar a otra mujer en un vínculo en el que es posible reconocer a otra mujer, y a sí misma, como individuo humano no carente de nada. Por lo tanto, la autora no puede dejar de enfatizar la crucial importancia para el feminismo de la existencia del lesbianismo político, el que toma cuerpo en aquellas mujeres que son capaces de retirarse de los circuitos del sistema heterosexual que mantiene a los varones como modelo de lo humano y a las mujeres como sus auxiliares.

Thompson destaca que el lesbianismo no es sólo deseo y/o actividad sexual genital de una mujer con otra mujer, sino también una redefinición de las mujeres desde sí mismas. En un mundo heteropatriarcal el lesbianismo nunca es sencillamente algo en lo que una mujer se convierte por casualidad. Ahora bien, si el análisis discurre por los significados de la heterosexualidad y el lesbianismo como categorías políticas en virtud del patriarcado, ¿es la identidad sexual reductible a las innegables coordenadas políticas que subyacen a ella? En este sentido Thompson menciona que la oposición entre *político* y *erótico* es insostenible en términos feministas. Si bien es cierto que desde el inicio el feminismo ha señalado la naturaleza política de lo erótico, no menor dentro de la institución de la heterosexualidad, tal afirmación no agota la complejidad de la cuestión.

Thompson acentúa el modo en que muchas de las mujeres heterosexuales, durante el calor de las luchas reivindicativas propias del feminismo de la segunda ola, optaron por ser lesbianas. Es así que muchas lesbianas que solían ser heterosexuales cambiaron su orientación sexual, pusieron en marcha activa y conscientemente un deseo lésbico. Lo que resulta aún más interesante del relato de Thompson: algunas feministas heterosexuales militantes de la segunda ola decidieron mantener una política feminista radical, consecuentemente reconocen

la dominación masculina como enemigo principal y deciden amar a otras mujeres como un compromiso feminista nuclear a pesar de su deseo heterosexual. ¿Es posible abandonar una identidad sexual erótica a cambio de una identidad sexual política? ¿Los objetivos políticos de un grupo de pertenencia pueden impactar de tal modo como para hacer virar la dirección del deseo? ¿Existe una realidad erótica, pre-discursiva, en la cual se inscribe la identidad sexual más allá de los discursos sociales o políticos?

Tal como se ha señalado, Thompson destaca la idea de continuum. Para la autora las categorías *mujer*, *lesbiana* y *heterosexual* no son excluyentes entre sí. Desde su punto de vista, las lesbianas, aunque nunca hayan sido heterosexuales, no pueden escapar al diluvio de la hegemonía heterosexual que impregna toda la cultura, que exhibe y promueve incesantemente sus valores como la única realidad. Por otra parte, las mujeres heterosexuales pueden reconocer la familiaridad del lesbianismo, pues las mujeres heterosexuales saben lo que es amar a mujeres a través de la amistad, redes de apoyo, sororidad, solidaridad, incluso las experiencias en el vínculo con su madre (Chodorow 1978; Benjamin 1996, 1997).

Como fuere, a criterio de Thompson, la creación de las categorías *lesbiana* y *heterosexual*, dicotómicamente organizadas, sostienen y fortalecen al patriarcado. A criterio de la autora, el machismo falsifica la existencia femenina definiendo las mujeres sólo en relación a los varones. Es en ese sentido que la hegemonía masculina no puede aportar inteligibilidad a aquellas mujeres que no necesitan de los varones. La heterosexualidad es impuesta a las mujeres, quienes son sometidas, mediante una amplia gama de violencias, y privadas de otras alternativas legítimas posibles. Sin embargo, a pesar de que la imposición del deseo heterosexual rompe vínculos eróticos entre mujeres, aún así, para la autora, es posible sortear la designación heterosexual. Es posible que las mujeres puedan amarse y reconocerse entre sí independientemente de los modos en que el patriarcado defina esos vínculos.

Las respuestas tanto a la introducción editorial de Kitzinger, Wilkinson y Perkins como al artículo de Thompson incluido en el *Special Issue* no tardaron en



aparecer. Wendy Hollway (1993) publica una respuesta –*Theorizing heterosexuality: a response*– en el mismo *Journal*. En él critica los supuestos que entretejen el *Special Issue* sobre heterosexualidad y propone un enfoque teórico diferente a partir de sus propias experiencias como mujer heterosexual. Hollway no cuestiona la importancia histórica que han tenido las críticas hacia la heterosexualidad realizadas por feministas radicales, pues abrieron paso a desenmascarar la jerarquía de poder intrínseca a las relaciones heterosexuales. Aún así, la autora observa el modo en que el discurso feminista radical construye discursivamente el sexo heterosexual en términos de relaciones de poder opresivas unidireccionales. También detecta la homologación, más o menos sutil, de las mujeres heterosexuales con el deseo de ser dominadas. A partir de allí Hollway intenta instalar, en su mayor complejidad posible, las relaciones entre las categorías de poder y género, así como los efectos del deseo y la significación en la sexualidad, inscribiendo estas problemáticas feministas en un plano psicológico. En primer lugar, los trabajos de las feministas heterosexuales que el grupo editorial decide publicar no abordan las cuestiones del deseo, el placer y la satisfacción sexual en una variedad que vaya más allá de la ‘miseria heterosexual’. En segundo lugar, la ausencia de un abordaje psicodinámico de la sexualidad desemboca en una inadecuada conceptualización de poder y significación en las prácticas sexuales. Para Hollway, las relaciones de poder se basan en lo que el sexo significa. Los significados del sexo son múltiples. A criterio de la autora, el feminismo no debe reproducir el supuesto que el poder del varón – dentro o fuera del sexo– es monolítico. El sexo heterosexual es un espacio contradictorio del cual el feminismo debiera sacar provecho a través de la producción de explicaciones alternativas de la sexualidad de los varones que no colabore con los supuestos sexistas que giran en torno al poder incuestionable del falo/pene.

El problema pareciera reducirse a la institución de la penetración del pene, junto a sus significados políticos y culturales, bajo el régimen del heteropatriarcado. La introducción editorial, al igual que los artículos de Jenny Kitzinger (1992) y Patricia Duncker (1992) manejan un análisis del poder, y del pene como su significante

princeps, como monolítico y unidireccional. El único significado susceptible de adherirse al pene es aquel que lo confina a la penetración en el sentido de una intromisión no deseada, en la forma de violación. Sin duda la teoría intersubjetiva de Jessica Benjamin (1996) constituye un referente implícito que vertebra las ideas de Hollway, a partir de allí afirma la posibilidad de establecer un vínculo de seguridad, confianza y amor en la relación con un varón, signado por la *mutualidad*. En tal caso el pene puede adquirir otros significados menos invasivos. Para Hollway, un vínculo en el que sus integrantes se constituyen como sujetos iguales puede romper la separación del otro, simbolizada por la separación de los cuerpos, y tal ruptura puede permitir la expresión y gratificación de los deseos infantiles tempranos de conexión.

Lejos de situar el afluente de los significados de la sexualidad en un heteropatriarcado delimitado de forma monolítica, Hollway prioriza la historia individual a través de las relaciones sociales y emocionales que son poderosamente expresadas en el sexo. La profunda necesidad de amparo y protección en la infancia es una experiencia que trasciende la división de género. En ese sentido también los varones encuentran sostén en el vínculo sexual con una mujer. La intimidad lograda en la reciprocidad y simetría de un vínculo es posible al interior de la heterosexualidad, en tanto tal relación puede configurar un lugar que reúne las condiciones a través de las cuales cada integrante de la pareja puede hallar en el otro seguridad y protección contra un mundo lleno de desafíos – mundo que amenaza tanto a varones como a mujeres desde los primeros tiempos de su constitución subjetiva.

Hollway no se piensa a sí misma subsumida o enquistada bajo la voluntad de un varón, a modo de un objeto frágil al que deben dedicarle protección continua. Tal modo de significar su propia experiencia como mujer le permite afirmar que no existe una desigualdad real en las posiciones emocionales, tampoco una división esencial de la vulnerabilidad y la protección diferencial para cada uno de los géneros. Por el contrario, hay mutualidad en la vulnerabilidad y en la protección. Todo parece indicar que para Hollway se trata de combinar la reactualización de historias infantiles, edípicas, casi a modo una complementariedad feliz entre dos

elecciones anaclíticas de objeto (Freud, 1979), donde él es un padre protector y ella una madre nutricia. La unidad es de una perfección tal que ni siquiera las inequidades de género encuentran su lugar. Para Hollway las significaciones que entretejen una relación son exclusivas de cada relación, homosexual o heterosexual.

De este modo Hollway entiende que los significados, potencialmente simétricos que atraviesan las fronteras individuales y mitigan la soledad, no son patrimonio privilegiado del lesbianismo. El hecho de que las feministas lesbianas radicales construyan la sexualidad en clave lesbiana –libre de opresiones e incluso por fuera de las relaciones de poder– como contrapunto de la crítica hacia la heterosexualidad, opaca, para la autora, la complejidad de sus propias relaciones. Para Hollway, mutualidad y reciprocidad no significan ausencia de relaciones de poder, aún así el sexo heterosexual no significa inevitablemente una relación entre opresor y oprimida, y la significación invasiva del pene como representante metonímico de la totalidad del varón no tiene por qué elevarse al estatus de verdad universal. El heteropatriarcado, afirma Hollway, es una constelación múltiple y contradictoria de modo que no se debe perder de vista que existen relaciones entre dos sujetos que no necesitan proyectar su debilidad, partes rechazadas o idealizadas, en el otro. El análisis feminista radical, a criterio de Hollway, pierde de vista que en el interior de esta constelación hay espacios en los que parejas heterosexuales pueden acceder a la mutualidad e intersubjetividad. De aquí Hollway deriva una posible noción de amor que permanece ausente, al menos en estos términos, en los discursos feministas radicales en cuestión, los cuáles, a su criterio, se reducen a la irracionalidad política de una fantasía romántica heterosexista que no hace más que perjudicar a mujeres feministas, sean heterosexuales o lesbianas.

Hollway acusa al feminismo radical de caracterizar al pene por sus connotaciones invasivas en términos de verdad universal. Ahora bien, otorgar tal estatuto de verdad universal al blanco al que se dirigen las luchas ¿significa inventarse un enemigo imposible de derribar? ¿Las feministas, entonces, se proponen a sí mismas el juego infinito de cambiar lo imposible? ¿El discurso feminista no refiere

a la universalidad del pene de modo tal que implique que la significación que este órgano sexual recibe estaría coagulada por siempre, por fuera del alcance de las transformaciones sociales? ¿O más bien esta postura puede referirse a la función específica y a la significación que el pene recibe al interior de la cultura falocéntrica?

Sea como fuere, el debate es complejo, aglutina múltiples niveles de análisis que aumentan el espesor conceptual de las diferentes posturas y tornan laberínticas las múltiples líneas argumentativas expuestas. Los posicionamientos ocultan filiaciones teóricas y la adherencia a supuestos diferenciales que rompen la posibilidad de un diálogo. El objetivo no es resolver la tensión, sino presentar una línea teórica que nos permita avanzar hacia otra perspectiva.

### **Enfoques acerca de la sexualidad: Adrienne Rich y Michel Foucault**

Tanto *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* de Adrienne Rich (1980) como *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault (2008) constituyen textos ineludibles para el estudio de las sexualidades. Ambos se han ubicado como hitos importantes de líneas genealógicas a las que generaciones posteriores de intelectuales han echado mano. Sus publicaciones emergieron en la misma época, aunque en continentes diferentes. Aunque parten de marcos teóricos referenciales disímiles, intentan delimitar una misma problemática: ambos argumentan que las identidades sexuales, y la sexualidad misma, se construyen social, histórica y culturalmente. Incluso enfatizan, aunque desde enfoques diferentes, la existencia de relaciones de poder más amplias. Como fuere, a pesar de las enormes diferencias de sus obras, y de que nunca establecieron diálogos entre ellos, resulta al menos intelectualmente estimulante deslindar las trayectorias diferenciales que se han desplegado a partir de los dos textos pioneros señalados a la hora de pensar el tema de la sexualidad y sus capturas normativas.

Por otra parte, Michel Foucault y Adrienne Rich no sólo pensaron y escribieron en torno a la sexualidad a partir de trayectorias intelectuales y políticos diferentes, sino que se dirigieron a públicos diferentes, expresaron diferentes proyectos, por lo que las condiciones para la recepción de cada una de las obras fueron, también,

diferentes. Rich ya era conocida como poeta y ensayista, se mantuvo comprometida con la lucha política del feminismo. En ese momento Foucault era conocido como filósofo. Tales diferencias delinearon perspectivas y estilos diversos a la hora de abordar un mismo problema central. Adrienne Rich se preocupa por demostrar que la heterosexualidad no es natural, sino una institución política que oprime y sofoca la existencia lesbiana (Rich, 1980, 2009). Michel Foucault, por otra parte, imprime un giro al modo en que se solía pensar la sexualidad hasta ese momento. Desde su punto de vista las prohibiciones y restricciones que reprimen el sexo se entranan con mecanismos que producen positivamente sujetos y cuerpos disciplinados, en el marco de un sistema institucional de discursos y de prácticas en torno a la sexualidad. Foucault (2008a, 2008b) introduce un concepto de poder que no sólo opera por la vía de la negatividad, en términos de exclusión, impedimento, prohibición, opresión. El poder, por el contrario constituye un principio productivo, una positividad, al tiempo que se distribuye como un juego de relaciones de fuerzas que cubre todo el campo social, se trata de una red de tejidos móviles de predominio y subordinación.

Todos los discursos que denuncian la represión de un sexo legítimo o verdadero son cuestionados por Foucault (2008). Al enfatizar los vínculos privilegiados entre poder y sexo, el autor demuestra convincentemente el modo en que aquellas identidades sexuales a las que se suele apelar como vía para la liberación de un sistema opresivo están integradas al mismo régimen de política sexual denunciado. Las funciones de la represión configuran tácticas de una estrategia de poder que se ejerce sobre el sexo y los cuerpos. Desde la perspectiva de Foucault la categoría 'lesbiana' no serían un conjunto de placeres sexuales que entretejen esencialmente una identidad, como se podría pensar desde el punto de mira de Adrienne Rich, sino, más bien, el resultado de la producción de un sitio dentro de las taxonomías subsidiarias al dispositivo de la sexualidad, vigente en las sociedades modernas a partir del siglo XVII.

Las décadas posteriores a la publicación de ambos textos atestiguan el modo en que Foucault ha sido utilizado como marco de referencia en mayor medida que

Rich. Como puede observarse en la literatura especializada sobre el tema, se recogen más citas de la obra de Foucault. Por otra parte, las referencias al ensayo de Adrienne Rich son escasas o nulas por parte de jóvenes investigadores que se inscriben en la tradición de los estudios culturales o dentro de la teoría queer, incluso en aquellos trabajos donde la heterosexualidad se instala como categoría central. El atractivo que encierra el pensamiento de Foucault seguramente se debe al carácter paradójico de sus planteos. Sus formulaciones permiten pensar cómo el sujeto, a través de las identidades que porta y, al mismo tiempo, lo sujetan a las normas, se constituye en el interior de estructuras sociales políticamente saturadas. Por el contrario, Adrienne Rich sugiere la existencia de un sujeto esencialmente definido, preexistente, que sólo secundariamente es cooptado y oprimido por la estructura social.

La perspectiva de Adrienne Rich ha abogado a favor de toda una línea de pensamiento. Como es sabido, durante los años 70 el feminismo lésbico emerge desde el movimiento de liberación de la mujer. *La mujer identificada con mujeres* (2009), uno de los textos más representativos de este sector escrito por las *Radicalesbians*, proponen atacar la estructura heterosexual como una estrategia radical para destruir los vínculos alienantes que atan a las mujeres en relaciones de subordinación. El texto insta a la auto-identificación como lesbianas enfatizando el sentido político más que sexual. La identificación con otras mujeres es presentada como un posible punto de fuga del ordenamiento social que los roles reciben en base al sexo. Frente a tal amenaza, de lo que Gayle Rubin (1975) ha dado en llamar *Sistema sexo/género*, la etiqueta *lesbiana* funciona como una categoría totalizadora que captura a aquellas mujeres que deciden sobrepasar los límites asignados de su rol sexual.

Es en este contexto que la propuesta refiere a lograr el despojo de las definiciones, incluso de los modelos de reacción definidos por los varones para evitar propagar el sistema de clasificación masculino a partir del cual se define a las mujeres en términos de objeto de posesión e intercambio. Para las *Radicalesbian*, el lesbianismo implica quedar por fuera de tales definiciones, pues una lesbiana es una mujer que no pertenece a ningún varón. Tal exclusión supone

la acumulación de auto-odio, tal sentimiento recorre todas las páginas del escrito, incluso integra la definición misma de lo que el grupo entiende por una lesbiana, la que es definida como “... *la rabia de todas las mujeres, condensada y a punto de estallar...*” (Radicalesbian 2009: 75). La línea argumentativa que vertebra esta definición refiere a que la cultura masculina envenena la existencia femenina, genera un sentimiento de vacío, alienación de sí misma y de sus propias necesidades, al mismo tiempo rompe las posibilidades identificatorias entre mujeres, de modo tal que las mujeres se tornan extrañas entre sí. En efecto,

las mujeres se odian tanto a sí mismas como odian a otras mujeres. Intentan escapar identificándose con el opresor, viviendo a través de él, ganando estatus de identidad de su ego, su poder, sus logros. Y al no identificarse con otras ‘vasijas vacías’ como ellas mismas, las mujeres se resisten a relacionarse en todos los niveles con otras mujeres que reflejarán su propia opresión, su propia condición secundaria, su propio auto-odio (...) en ese espejo sabemos que no podemos amar y respetar verdaderamente aquello que nos hemos visto obligadas a ser (RADICALESBIAN 2009: 80-81).

Sea como fuere, frente al auto-odio que entreteje la identidad que los varones imponen a las mujeres, surge la necesidad de construir lazos entre mujeres, en un sentido político, a través de estos anudamientos identificatorios, entonces, surge la posibilidad generar nuevos significados desarrollados en función de referencias mutuas. El lesbianismo se presenta como una ocasión privilegiada para reforzar y validar las *auténticas identidades* de las mujeres.

Varias pensadoras se enfilan en esta tradición. Como ya hemos mencionado, Denise Thompson (1992), entre otras, señala que en el marco de culturas patriarcales, la sexualidad se organiza de modo falocéntrico. Bajo esta óptica las mujeres son subordinadas ya que la sexualidad femenina no es pensada sino como complemento de la satisfacción del varón. La supremacía masculina que plantea Thompson no sólo expone claramente la forma en que las mujeres son relegadas al plano de los objetos, también señala las articulaciones entre el falocentrismo y la heterosexualidad. La autora, al tiempo que se muestra en contra de la heterosexualidad en tanto institución política, propone el fortalecimiento de

los vínculos eróticos entre las mujeres como acto político de combatir la heterosexualidad compulsiva y obligatoria (Rich, 1980).

Tal como afirma Thompson, todas las mujeres tienen, o deberían tener, el objetivo común de liberarse de la supremacía masculina. Es en ese sentido que adhiere a la idea de continuum lésbico de Adrienne Rich. En el pensamiento de Thompson, el lesbianismo constituye una forma de liberación del sistema (hetero)sexual falocéntrico que inscribe a las mujeres como receptáculos adecuados del deseo de los varones. Monique Wittig (2005) también localiza en la figura de la lesbiana un modo posible de oposición y repudio a las identidades delineadas por el sistema patriarcal. Sin embargo las propuestas de ambas son radicalmente diferentes. Wittig, a diferencia de Denise Thompson, sospecha sobre la categoría misma de 'Mujer' ya que, a su criterio, no es más que un constructo artificial, ideológico, de un sistema de género dominado por los varones. La 'Mujer', en tanto concepto, mantiene inscripta una marca falocéntrica, pues está cargada de proyecciones y expectativas que provienen del imaginario masculino, por lo que resulta una categoría poco confiable, desde el punto de vista epistemológico, y sospechosa, desde el punto de vista político (Braidotti, 2000). La autora repudia de manera radical al esencialismo que está a la base de la noción de mujer entendida desde un modelo de heterosexualidad reproductora.

Por otra parte, como ya mencionamos antes, Monique Witting propone a las feministas desechar el concepto mistificador de *Mujer* para remplazarlo por otra categoría mucho más polémica y subversiva: la *Lesbiana*. La autora afirma que la lesbiana no es una mujer, pues representa una forma de conciencia política que rechaza las definiciones de mujer forjadas por los varones. Además, centrarse en la categoría de *Lesbiana* pone en tela de juicio el sistema de género con su dicotomía sexual convenientemente organizada en el marco social de la heterosexualidad obligatoria.

Desde otra perspectiva que denuncia el sesgo esencialista que entreteje la idea de una identidad lesbiana liberadora, Lynne Segal (1997) se ha expresado profundamente en contra de la perspectiva con que Kitzinger, Wilkinson y Perkins (1992) enfocan el tema. Desde una perspectiva que articula la mirada



psicoanalítica con los debates desplegados en el interior de los estudios culturales, la autora no niega el carácter institucional de la *heterosexualidad*, tampoco su relación problemática con las políticas feministas, más bien rescata la complejidad intrínseca a los procesos de subjetivación, a partir de los cuales tanto mujeres como varones se constituyen en una heterogeneidad experiencial que excede ampliamente la identidad en términos políticos. Si bien Segal reconoce los modos en que los discursos y las prácticas opresivas que delimitan la masculinidad hegemónica y dominante son conjugados con la iconografía y la regulación de la sexualidad como heterosexualidad normativa, a su criterio el falocentrismo simbólico, las fantasías sexuales y los (des)encuentros entre los sexos mantienen vinculaciones precarias, por lo que no constituyen elementos factibles de ser ordenados linealmente en pos de identidades rígidas. En última instancia, la autora se opone firmemente a los intentos de Kitzinger por pensar la sexualidad en términos de identidad política.

Lynne Segal (1994) enfatiza las formas en que las categorías identitarias son instrumentadas por regímenes reguladores, ya sea como categorías normalizadoras que sostienen estructuras opresivas, o como categorías utilizadas como puntos de encuentro para una impugnación liberadora de esa misma opresión, perspectiva que vincula a la autora a partir de lazos de filiación teórica con Michel Foucault y Judith Butler. En esta línea, cuestionar el hecho de que las mujeres puedan disfrutar sexualmente con varones, a criterio de la autora, nos conduce a una errónea teorización feminista sobre la sexualidad y a una comprensión pobre sobre la opresión de las mujeres que hace incompatible, para las mujeres, la búsqueda del placer heterosexual con la búsqueda de la igualdad de género.

Kitzinger, Wilkinson y Perkins sitúan al lesbianismo como la única práctica sexual que aleja a las mujeres de su opresión, en sus palabras: "*Afirmar nuestro lesbianismo es un acto feminista liberador. Cuando decimos que somos lesbianas (...) hacemos una declaración política*" (Kitzinger, Wilkinson & Perkins 1992: 229-300). Para las autoras el término 'heterosexual' es, en el mejor de los casos, un embarazoso complemento del término 'feminista', en el peor de los casos parece

una contradicción en los términos. En este contexto, Segal señala la imposibilidad de dar crédito a un el carácter absurdo de cualquier análisis de las orientaciones sexuales que parta de los supuestos que sostienen tal premisa. Por otra parte, remarca la contradicción que supone el modo en que, a partir de la manipulación de los efectos que provoca la sexualidad, las autoras siembran desaprobación, hostilidad, culpa y ansiedad al interior del escenario feminista al que ellas adscriben.

Sin dudas la complejidad intrínseca al dominio de lo sexual brinda un campo fértil a tales debates. Seguramente, tal como ha afirmado Michel Foucault (2008b), el lugar vertebrador de la sexualidad en la cultura occidental moderna, inscrita en los dominios de la individualidad y la naturaleza, explica el despliegue apasionado y con intensas contradicciones de los debates en torno al sexo.

Desde la propuesta del feminismo lésbico radical, la *sexualidad* constituye la fuente de opresión de las feministas heterosexuales, siendo ellas mismas quienes, al no politizar sus identidades sexuales, fabrican la miseria que sostiene sus frustraciones personales. Optar por la identidad lesbiana, en términos políticos, conduciría a las feministas por otra vía: entender la sexualidad lesbiana como una vía de escape de los discursos normativos. Por otra parte, politizar la identidad sexual sugiere que la totalidad de la vida erótica es susceptible de ser colonizada bajo la dimensión política, por lo que asumir políticamente una identidad lesbiana impacta, de acuerdo al feminismo lésbico radical, en la proliferación de experiencias corporales no codificadas de modo falocéntrico.

Segal no está dispuesta a reconocer la existencia de tales experiencias, por lo que, a su criterio, el combate frente al patriarcado que abraza las desigualdades de género no debe librarse en clave lesbiana, tal como propone de manera explícita o subyacente Luce Irigaray (2007) en su obra "*Spéculum de l'autre femme*". La influencia de Judith Butler y Michel Foucault en el pensamiento Segal la conduce a abordar la cuestión por la vía de estrategias tales como la rearticulación y la resignificación a partir de los términos con los que contamos para pensarnos, entendernos, describirnos y relacionarnos. Si bien en algún sentido el lenguaje nos entrapa, también se presenta como una totalidad fallida

que no nos determina absolutamente y no nos priva de apelar a recursos subjetivos para intentar reinscribirnos.

La propuesta de Kitzinger, Wilkinson y Perkins se encuentra en clara sintonía con la escritura propia del feminismo de Catherine MacKinnon (1987), para quien “*el feminismo es una teoría del modo en que la erotización de la dominación y la sumisión crean género, crean mujer y varón en la forma social en que los conocemos*” (MacKinnon, 1987: 50). Tal perspectiva, como ha señalado Wendy Brown (1995), refleja una forma de fantasía masculina híper-pornográfica que trata a las mujeres como sinónimos de su sexualidad. Todo parece indicar que un análisis simplificado de la sexualidad, entendida en términos políticos, no puede constituir el único eje para el análisis de las causas de la subordinación de las mujeres en la sociedad patriarcal. No deben perderse de vista las multifacéticas estructuras políticas, sociales y discursivas que entretejen las jerarquías de género.

Segal reconoce que uno de los motivos que produjo el despliegue de la segunda ola del feminismo a finales de los años '60 fue la movilización alrededor de los conflictos y desencuentros sexuales con varones, sin embargo constituye un error grosero anudar la idea de una relación necesaria entre una elección sexual *lesbiana* o *heterosexual* y la consecución de los objetivos feministas. En aquel momento, tal como señala la autora, muchas mujeres optaron por rechazar totalmente la etiqueta *heterosexual*. Tal vez porque el encuentro del feminismo norteamericano con Michel Foucault no se produjo hasta los '80 (Butler, 1999), nadie se preguntó si tratar a las prácticas sexuales únicamente como una forma de *identidad* política, susceptible de ser intercambiada, lejos de ser algún tipo de liberación o de resistencia más bien constituía un modo de opresión.

Claramente Segal no está a favor de sostener los supuestos de una *heterosexualidad* instalada como innata o natural que, como ha demostrado Butler (2010, 2007), se vuelve heterosexismo para todos aquellos a quienes excluye y oprime. A partir de aquí cualquier teorización en relación con las prácticas sexuales, sea cual fuere, que reafirme categorías de identidad que tienen sus orígenes en la patologización, inferiorización y exclusión se torna inadmisibile. Es

amplia la literatura al respecto que se ha dedicado a trazar la genealogía de la sexualidad moderna para detectar la violencia que se oculta detrás de sus categorías, al mismo tiempo que demuestran que invertir un sistema binario, y cambiar los valores inscriptos en él, no sólo no hace nada para socavarlo, sino todo lo contrario.

Como es sabido, las concepciones de género propias de la cultura occidental se encuentran configuradas por un conjunto de binarios concebidos jerárquicamente. Es necesario trabajar para desbaratar y resignificar los efectos simbólicos y materiales de estas ecuaciones opresivas que fomentan los códigos falocéntricos de coerción sexual. En este sentido, afirmar que las experiencias y los comportamientos de mujeres y varones nunca escapan a los códigos falocéntricos es tan correcto como afirmar que nuestras experiencias y comportamientos sexuales siempre fallan en asegurar los tales códigos. Eve Sedgwick sugiere que para trastocar las categorías sexuales y de género que resultan opresivas es necesario fomentar *“nuestra capacidad para llegar a una comprensión de la sexualidad que aceptará una cierta irreductibilidad en ella a los términos y relaciones de género”* (Sedgwick 1991:16).

---

44

Es necesario distinguir algunas cuestiones fundamentales. Por un lado es necesario analizar donde se localiza la fuente del problema: o bien la opresión y la violencia hacia las mujeres se encuentra inscripta en la esencia de los varones concretos, o bien es necesario centrar el análisis en las nociones dominantes de ‘masculinidad’ que moldea el comportamiento masculino aceptable y en las nociones dominantes de ‘feminidad’ que moldea el comportamiento femenino aceptable. Es sabido que ambos sexos cooperan en la reafirmación de códigos patriarcales. Por otro lado, es necesario diferenciar las prácticas sexuales que podrían denominarse como heterosexuales de la ‘heteronorma’ como constitutiva de identidades. En sintonía con estas distinciones es que Segal insiste en afirmar que no hay ningún ajuste necesario entre masculinidad, actividad y deseo, así como tampoco lo hay entre feminidad, pasividad y receptividad sexual, sea cual fuere la orientación sexual. Del mismo modo insiste en afirmar que no hay ninguna

relación entre la experiencia sexual de placer o de dolor, con o sin varones, con la válida persecución de los objetivos feministas.

## (6) El repliegue sobre el problema: entre materialidad y lenguaje ... ¿qué otra cosa puede ser el cuerpo?

**A**ctualmente, la crítica que apunta a la noción morfológica de sexo ha erosionado la confianza en el binario, incluso gran cantidad de intelectuales dirigen sus producciones teóricas hacia su desaparición. Esto ha traído múltiples problemas. Varias intelectuales provenientes del campo del feminismo no se muestran en conformidad con el alcance de las ideas construccionistas ya que renunciar a una noción corporal de lo femenino implica quitar anclaje material al concepto central que da sustento a los reclamos políticos que le dieron origen.

Por un lado, una solución posible pareciera ser definir a las mujeres como aquellas que portan un *cuerpo femenino*. Pero ¿cuál es el significado de estas anatomías? ¿Cuál es la conexión entre la *anatomía femenina* y el concepto de *mujer*? Y, si como se deriva del constructivismo, tal conexión no existe, ¿en nombre de quién efectuar reclamos como motor de la acción política?

Frente al problema que entraña la categoría de *sujeto* para el feminismo existen diferentes proyectos. Mientras que Luce Irigaray (2007), por ejemplo, apoya la búsqueda y expresión de la sexualidad femenina, la que sistemáticamente es reprimida por el patriarcado, Butler (1999) apela a su transgresión, quien se ocupa principalmente de las restricciones producidas por la *heterosexualidad obligatoria*

(Rich, 1980). Por un lado es posible situar el anti-esencialismo, fundado en el construccionismo, de tradición anglo-americana. En esta línea se inscribe Judith Butler, para quien el cuerpo constituye una construcción en la que intervienen prácticas sociales y culturales. Por otro lado, nos encontramos con un fuerte énfasis en las experiencias somáticas y en la necesidad de las revalorizaciones del cuerpo y de la feminidad directamente referenciadas en la materialidad sustancial del cuerpo. Estos aportes responden a la tradición francesa, en la cual se inscribe Luce Irigaray.

Sin embargo, tanto las producciones conceptuales de Irigaray como de Butler, aunque desde diferentes perspectivas, se ocupan de la interrelación entre lenguaje, sexo y cuerpo. Irigaray se interroga acerca de la posibilidad de significar la feminidad en el interior de la cultura falocéntrica. Butler se centra en los mecanismos culturales y psíquicos del poder que se disemina a partir de la norma heterosexual. Su interrogante más bien transcurre por los modos en que opera la ley simbólica junto a sus exigencias de que el sexo sea diádico y estable, sin descuidar lo que esta ley excluye como necesidad lógica de su propio funcionamiento. Para Irigaray, los sexos son ajenos el uno al otro. Butler, en cambio, no quiere ver la dualidad varón/mujer en términos absolutos, considera la diferencia sexual como una de las tantas ficciones con la que nos puebla el lenguaje. Ambas han sido muy criticadas, la tendencia *hiperconstructivista* (Femenías, 2003) de Butler –al menos en *Gender Trouble*– la han ligado al nihilismo. Por su parte, el énfasis que Irigaray pone en lo específicamente femenino la ha conducido hacia las críticas propias del esencialismo.

Luce Irigaray (2007) considera que la diferenciación sexual es universal, lo impregna todo. Para ella, el binario *varón/mujer* es una bipartición ubicada en los fundamentos de lo humano. La diferenciación sexual se basa tanto en la diferencia de sexo anatómico así como en el lenguaje, mutuamente influenciados. Para las mujeres resulta imposible hablar desde su feminidad, en sus propios términos. En palabras de Irigaray:

Si continuamos hablando lo mismo, si nos hablamos como se hablan los hombres desde hace siglos, como nos han enseñado a hablar, nos echaremos de menos. Otra vez... las palabras pasaran a través de nuestros cuerpos, por encima de nuestras cabezas, para perderse, perdernos. Lejos. Alto. Ausente de nosotras; maquinadas habladas, maquinadas hablantes [...] ¿Cómo tocarte si no estás ahí? Tu sangre convertida en su sentido. Ellos pueden hablarse, y de nosotras. ¿Pero nosotras? Sal de su lenguaje. Intenta atravesar de nuevo los nombres que te han dado (Irigaray, 2009: 155).

Debido a que, desde su punto de vista, el lenguaje disponible no es neutral, sino falocéntrico, es que sus esfuerzos tienden a pensar la forma de delimitar un espacio para la emergencia de lo específicamente femenino. Para la autora el concepto de *mujer* se encuentra entramado por determinaciones derivadas de la supremacía masculina. Como consecuencia, sólo el *sujeto* –masculino por definición– puede expresarse en la cultura occidental. La masculinidad es parte de una cadena asociativa de la razón, la mente, la cultura y la actividad. La feminidad, en el pensamiento dualista, ha sido clasificada como la sombra, lo otro, de la masculinidad: la emoción, la naturaleza, y la pasividad. Este segundo polo constituye una amenaza para el primero y debe ser dominado. En este contexto, el cuerpo de la mujer ha llegado a simbolizar la sexualidad y la diferencia sexual.

Por otra parte, en *El género en disputa*, Butler (2007) desmantela la división radical entre *sexo* y *género* utilizada por gran número de feministas como un argumento –con alta potencialidad deconstructiva– contra la idea de que la biología es el destino. ¿Qué puede tener de *natural* el *sexo* cuando en su definición misma han operado diferentes discursos para producirlo como tal? Como ya se ha señalado, Butler sostiene que el *sexo* es también una construcción social, en ese sentido la distinción *sexo/género* es, por tanto, absurda, pues el *género* no opera como una inscripción cultural sobre un *sexo* prediscursivo. El



sexo, más bien, es en sí mismo una construcción, instaurado a través de normas de género que ya están en su lugar. Butler afirma,

...una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género* (Butler, 2007:11).

La crítica de Butler que apunta a trastocar la captura del sexo bajo los aspectos fácticos del cuerpo, culminan por anular, entonces, la distinción entre sexo y *género*. El objetivo consiste en deshacer el sexo para instalar la proliferación de nuevas formas posibles, incluso morfologías corporales que escapen a las restricciones del binario. Antes que Butler, Monique Wittig (2005) sostuvo que la categoría sexo no tiene existencia *a priori*, pos fuera de lo social. Para esta autora, la categoría sexo es política y funda la sociedad en tanto heterosexual. El sexo se establece como para encubrir que en realidad constituye un producto de la sociedad heterosexual. La *natural* economía heterosexual, en esta línea, alimenta tal categoría. Wittig menciona que la oposición entre *varones* y *mujeres* responde a una ideología de la *diferencia sexual*, la que coloca reiteradamente a la naturaleza en lugar de agente causal para encubrir su carácter político. Se instala de manera contundente un '*ya ahí*' de los sexos, a modo de una ontología prediscursiva. De este modo la ideología de la *diferencia sexual* opera como una red que lo cubre todo.

En contraposición a Irigaray, quien concibe al sexo como un dualismo ontológico insuperable, Butler propone categorías adicionales, como el origen étnico, clase y deseo sexual, como estrategia para derribar el carácter monolítico de las identidades. Por otra parte, a partir de Foucault, Butler sostiene que el sexo se produce a través de un *proceso de materialización* (Butler, 2002). El enfoque foucaultiano sobre la materialidad sostiene que los discursos no sólo describen el cuerpo sino que también formulan y constituyen sus realidades materiales

(Foucault, 2008b). Estos significados no son originales y no se encuentran localizados o anclados en el interior de los organismos individuales, sino que circulan en los discursos y prácticas culturales y sociopolíticas significativas e históricamente mutables que describen e inscriben el *cuerpo* y la identidad. Los enfoques post-estructuralistas entienden el discurso como constitutivo de regímenes de verdad sobre el *cuerpo*, como prácticas que forman el *cuerpo* al tiempo que regulan la subjetividad corporizada mediante la identidad de género, entendida como agencia de control subjetiva (Burns, 2003). En esta línea, Judith Butler, junto a otras teóricas feministas revisionistas (Haraway, 1995, entre otras), han impuesto un giro a los debates acerca de la corporalidad y el desarrollo psicológico (Matisons, 1998, Chambers, 2007), incluso ha introducido producciones de gran influencia en lo que respecta a identidad de género y su impacto en la construcción de la morfología corporal (McNay, 1999).

Cada declaración sobre el *cuerpo*, aunque sea descriptiva, muestra el *cuerpo* de una manera específica. Cada forma de ver o experimentar el *cuerpo* se encuentra necesariamente mediada por el lenguaje. Con nuestra entrada en el lenguaje nos vemos obligados a citar las normas existentes, de acuerdo con los códigos vigentes. Butler, sin embargo, encuentra nuevas perspectivas en la cita creativa. Al igual que Irigaray, por lo tanto, ella está en la búsqueda de la innovación. A pesar de que Butler no sostiene una teoría voluntarista del género, tal como se la acusa, ella sostiene que existe la posibilidad de burlar la norma a través de citas subversivas. Esta postura teórica es la que sostiene las expectativas actuales de hallar oportunidades para subvertir la dualidad *varón/mujer* mediante la parodia de género.

Como queda claro en Butler, a diferencia de Simone de Beauvoir, la influyente publicación de *El género en disputa* dismantela la idea de cuerpo sustancial como sede de la categoría *Mujer*. A criterio de Butler es prioritario poner el foco en la idea de género, pero no como atributo de una identidad intrínseca al sujeto, sino como efecto performativo de las estructuras de poder heteronormativo. Como ya hemos señalado, al afirmar que el género es performativo Butler sugiere que son los actos corporales los que constituyen y refuerzan a cada instante la norma de

género. Esto ha dejado deslizar que, en función de nuestro comportamiento somos capaces de reforzar o socavar las convenciones sociales de género. Desde una lectura apresurada la performatividad de género puede tener mucho en común con la célebre expresión de Simone de Beauvoir "*No se nace mujer, sino que se llega a serlo*", pues Beauvoir deja deslizar que la trascendencia refiere a hacer de sí mismo/a un proyecto a realizar a través de sus propias acciones en el mundo. Tanto Butler y Beauvoir, por otra parte, parece compartir un anti-esencialismo al afirmar, aunque de modos muy diferentes, que el género se produce en la sociedad y que, por tanto, también se puede cambiar en esa esfera. Cabe destacar que, Butler y Beauvoir tienen puntos de vista completamente diferentes sobre la importancia del cuerpo, también sobre la cuestión de la agencia: Beauvoir sostiene que los seres humanos son sujetos encarnados que actúan y toman decisiones, Butler, en cambio, piensa en cuerpos como efecto de un proceso discursivo de materialización (Butler, 2002) que niega categóricamente la existencia de un hacedor detrás de la acción (Butler, 2007).

Sin embargo, si nos detenemos en las críticas que Butler (1986) realiza contra Simone de Beauvoir, vemos la irrupción de mayores matices de su pensamiento fracturan tales puntos de contacto. En primer lugar, denuncia el esencialismo que detecta en su pensamiento, deudor de una ontología subsidiaria de la metafísica de la sustancia y del dualismo cartesiano. En segundo lugar revisa la concepción de cuerpo y su inscripción en el mundo. Para Butler (2007) el sexo tiene un carácter variable, entonces, el género no es concebido como una mera inscripción cultural de un significado variable, sino un medio discursivo a través del cual el sexo se establece como natural y como anterior a la cultura, es decir, a través de la ficción del sexo como superficie políticamente neutral sobre la cual actúa la cultura. Es decir que la materialidad de los cuerpos responde a una construcción lingüística ligada a estrategias de poder y constituye la superficie de una invención social que tiene lugar dentro de un marco cultural que exige que el sexo sea diádico, hétero y estable. De este modo, se asegura la estabilidad y el marco binario del sexo.

En suma, se ha intentado exponer tres concepciones teóricas diferentes en torno al cuerpo. Simone de Beauvoir ve al cuerpo como trampa para la trascendencia de las mujeres. Luce Irigaray como fuente de recuperación de un gesto capaz de liberar a las mujeres del patriarcado. Aunque ambas, en tanto feministas, utilizan la categoría mujer, la frase de Beauvoir deja en claro que intenta alejarse de una concepción esencialista al exponer la importancia del devenir mujer. Irigaray, lejos de intentar desanudar los lazos que vincular la idea de mujer con la idea de un cuerpo que esencialmente trae consigo la diferencia sexual, se esfuerza por profundizar tales lazos hasta hacer de la mujer un cuerpo femenino portador de la diferencia. Ahora bien, desde una postura *hiperconstruccionista* (Femenías, 2003) como la de Butler, las diferencias entre ambas pensadoras se diluyen, pues Beauvoir apela al cuerpo constantemente como marco referencial para hablar de la mujer y su lugar en el mundo. Si bien *Mujer no se nace, sino que se deviene mujer*, en el pensamiento de Beauvoir no cualquier cuerpo puede ser sede de cualquier de los género, por lo que sobrevuela un tinte biologicista.

Entonces, Butler destruye la naturalidad del cuerpo como realidad y verdad prediscursiva, lo que ha mostrado potencialidad para cuestionar los supuestos ontológicos que operan en torno al sexo. Tales aportes borran toda posibilidad de atributos que puedan inscribirse como configuraciones específicas del cuerpo de las mujeres. Sin embargo, la autora también abre una vía para una posible articulación al reconocer que los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia. Aunque en una lectura apresurada pueden pasarse por alto, existen ideas que gravitan alejadas de sus ideas nodales que matizan su concepción de cuerpo parece desafiar, al menos en parte, la concepción posestructuralista sobre cómo entender el construccionismo, el que, al menos desde ciertas perspectivas, parece negar todo índice de realidad más allá de lo discursivo –lo que equivaldría a afirmar que “*la materialidad de los cuerpos es sencilla y únicamente un efecto lingüístico que pueda reducirse a un conjunto de significantes*” (Butler, 2002:57). Se trata, nos dice, de “*abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo*” (Butler, 2002:57) pero sin negar la materialidad de los cuerpos, sino

escenificándola de otro modo que no impida pensar condiciones de vulnerabilidad concretas. Más claramente, menciona

Ciertas formulaciones de la posición constructivista radical parecen producir casi obligadamente un momento de reiterada exasperación, porque aparentemente cuando se construye como un idealista lingüístico, el constructivista refuta la realidad de los cuerpos, la pertinencia de la ciencia, los datos supuestos de nacimiento, envejecimiento, enfermedad y muerte (Butler, 2002:30).

A partir de aquí, tal vez sea posible tensar el pensamiento de las tres referentes seleccionadas, a modo de un sistema de pesos y contrapesos, que nos permite diferenciar proyectos políticos que transcurren en paralelo y, en su despliegue, se perjudican mutuamente. Butler ha elaborado un armamento teórico potente para la lucha política respecto a la abyección social que reciben los cuerpos que no se alinean coherentemente ni en posición mujer ni en la posición varón (transexuales, intersexuales, travestis, entre otros). Sin embargo, las redes de la teoría butleriana eclipsa, incluso va en detrimento de, la lucha librada por el feminismo, ya sea en la versión de Beauvoir o en la versión de Irigaray. Las tres propuestas debieran operar como posturas extremas que nos recuerden límites que no deben ser franqueados en la búsqueda de la igualdad democrática entre seres humanos. Butler, en una línea que se remonta mucho antes que ella, nos recuerda que la verdad del sexo no está inscrita en la biología de los cuerpos. Beauvoir e Irigaray, de modos muy diferentes, nos recuerdan que no debemos olvidar la vulnerabilidad que invade a los cuerpos de las mujeres en situaciones concretas de existencia.

# Referencias Bibliográficas

- Beauvoir, S. de (2007). El segundo sexo. (J. García Puente trad.). Buenos Aires: Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1949).
- Beloff, H. (1992). On being ordinary. *Feminism & Psychology*, 2(3): 424-426.
- Benjamin, J. (1996). *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, J. (1997). *Sujetos iguales, Objetos de amor. Ensayos sobre el reconocimiento y la diferencia sexual*. Buenos Aires: Paidós.
- Bolsø, A. (2001). When Women Take: Lesbians Reworking Concepts of Sexuality. *Sexualities*, 4(4): 455-473.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2003). Becoming woman: or sexual difference revisited. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 43-64.
- Bray, A. (2001). Not woman enough. Irigaray's culture of difference. *Feminist Theory*, 2(3): 311-327.
- Brown, W. (1995). *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Burin, M. & Meler, I. (1998). *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Burin, M. & Meler, I. (1998). *Varones. Género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.

- Burns, M. (2003). Interviewing: embodied communication. *Feminism & Psychology*, 13(2), 229-236.
- Butler, J. (1986). "Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*". *Yale French Studies*, 72: 35-49.
- Butler, J. (1999). Revisiting bodies and pleasures. *Theory, Culture & Society*. 16(2): 11-20.
- Butler, J. (2000). "Imitación e insubordinación de género". In: Giordano, R. & Graham, G. (eds.). *Grañas de Eros*. Buenos Aires: Edelp.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2008). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Catedra.
- Cangiano, M. C. & Dubois, L. (1993). *De mujer a género*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Chambers, S. (2007). 'Sex' and the problem of the body: reconstructing Judith Butler's theory of sex/gender. En *Body & Society*, 13(4), 47-75.
- Changfoot, N. (2009a). Transcendence in Simone de Beauvoit's *The Second Sex*: revisiting masculinist ontology. *Philosophy Social Criticism*, 35(4): 391-410.
- Changfoot, N. (2009b). *The Second Sex's* continued relevance for equality and difference feminisms. *European Journal of Women's Studies*, 16(1): 11-31.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Collin, F. (2010). "No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir". En Cagnolati, B. & Femenías, M. L. (Comps.). *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de 'el otro sexo'*. La Plata: Edulp.
- Crawford, M. (1992). Identity, 'Passing' and Subversion. *Feminism & Psychology*. 2(3): 429-431.
- Deutscher, P. (2003). Between east and west and the political of 'cultural ingenuité': Irigaray on cultural difference. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 65-75.
- Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Dunker, P. (1992). Heterosexuality: Fictional agendas. *Feminism & Psychology*. 2(3): 353-365.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Femenías, M. L. (2000). *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Femenías, M. L. (2012). *Sobre sujeto y género. (Re) Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Prohistoria.
- Foucault, M. (2008a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, (1978) [1914]. Introducción del narcisismo. In: *Obras Completas*, Tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu. 389 p.
- Freud, S. (1978) [1905]. Tres ensayos de una teoría sexual. In: *Obras Completas*, Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu. 314 p.
- Galster, I. (2001). Fifty Years after Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. What is the Situation of French Feminism? A Conversation with French Historian Michelle Perrot. *European Journal of Women's Studies*, 8(2): 243-252.
- Gergen, M. (1992). Unbundling Our Binaries-Genders, Sexualities, Desires. *Feminism & Psychology*, 2(3): 447-450.
- Giardini, F. (2003). Speculum of being two: politics and theory after all these years. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 13-26.
- Glynos, J. (2000). Sexual identity, identification and difference: a psychoanalytic contribution to discourse theory. *Philosophy & Social Criticism*. 26(6): 85-108.
- Grosz, E. (1993). Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh. *Thesis Eleven*, 36: 37-59.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (M. Talens trad.). Madrid: Cátedra. (Trabajo original publicado en 1991).



- Hollway, W. (1993). Theorizing Heterosexuality: A Response. *Feminism & Psychology*, 3(3): 412-417.
- Irigaray, L. (1998). *Ser Dos* (P. Willson trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1997).
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.
- Jacklin, C. (1992). How my heterosexuality affects my feminist politics. *Feminism & Psychology*, 2(3): 420-422.
- Kanneh, K. (1992). Sisters under the skin: a politics of heterosexuality. *Feminism & Psychology*, 2(3): 432-433.
- Kirby, V. (2011). *Judith Butler: Pensamiento en acción*. Barcelona: ediciones bellaterra.
- Kitzinger, C., Wilkinson, S. & Perkins, R. (1992). Theorizing heterosexuality. *Feminism & Psychology*, 2(3): 293-324.
- Kitzinger, J. (1992). Sexual violence and compulsory heterosexuality. *Feminism & Psychology*, 2(3): 399-418.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lehtinen, V. (2007). On philosophical style: Michèle Le Doeuff and Luce Irigaray. *European Journal of Women's Studies*, 14(2): 109-125.
- Mackinnon, C. (1987). *Feminism Unmodified*. Boston: Harvard University Press.
- Martin, A. (2003). Introduction. Luce Irigaray and the culture of difference. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 1-12.
- Matisons, M. R. (1998). The new feminist philosophy of the body: Haraway, Butler and Brennan. *European Journal of Women's Studies*, 5(9), 9-34.
- McNay, L. (1999). Subjet, psyche and agency: the work of Judith Butler. *Theory, Culture & Society*, 16(2), 175-193.
- Meler, Irene. 2013. Comunicación personal.
- Moi, T. (2008). 'I am not a woman writer'. About women, literature and feminist theory today. *Feminist Theory*, 9(3): 259-271.

- Mookherjee, M. (2005). Equality in multiplicity. Reassessing Irigaray's multicultural Feminism. *Feminist Theory*, 6(3): 297-323.
- Mortimer, L. (1999). Les aventures de l'esprit et la chaleur vivante: a new encounter with Simone de Beauvoir. *French Cultural Studies*, 10: 277-305.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- RADICALESBIANS (2009). La mujer identificada con mujeres (1970). En: Mérida Jiménez, R. (ed.). *Manifiestos gays, lesbianos y queer*. Barcelona: Icaria.
- Ramazanoglu, C. (1994). Theorizing heterosexuality: a response to Wendy Hollway. *Feminism & Psychology*. 4(2): 320-321.
- Raymond, J. (1986). *A passion for friends: towards a philosophy of female affection*. London: The Women's Press.
- Reinharz, S. (1992). How My Heterosexuality Contributes to My Feminism and Vice Versa. *Feminism & Psychology*, 2(3): 450-453.
- Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660.
- Rich, A. (2009). Prefacio a 'Heterosexualidad obligatorio y existencia lesbiana' (1980-1982). En: Mérida Jiménez, R. (ed.). *Manifiestos gays, lesbianos y queer*. Barcelona: Icaria.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. En: Reiter, R. (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Sedwick, E. (1991). *Epistemology of the closet*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Segal, L. (1994). *Straight Sex: the politics of pleasure*. London: Virago.
- Segal, L. (1997). Caustic Collisions. *Feminism & Psychology*. 7(4): 559-565.
- Soley-Beltran, P. (2009). *Transexualidad y la matriz heterosexual*. 1ª ed. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Stavro, E. (1999). The use and abuse of Simone d Beauvoir: re-evaluating the French Poststructuralist critique. *European Journal of Women's Studies*, 6: 263-280.

- Stavro, E. (2000). Re-reading *The Second Sex*. Theorizing the situation. *Feminist Theory*, 1(2): 131–150.
- Stone, A. (2004). From political to realist essentialism. Rereading Luce Irigaray. *Feminist Theory*, 5(1): 5-23.
- Thompson, D. (1992). Against the dividing of woman: lesbian feminism & heterosexuality. *Feminism and Psychology*, 2(3): 387-398.
- Whitford, M. (2003). Irigaray and the culture of narcissism. *Theory, Culture & Society*, 20(3): 27-41.
- Wishart, H. & Soady, V. (1999). Feminist Emancipatory Discourse from Astell's 'Hog-Tending' through de Beauvoir's 'Complicity' to Nussbaum's 'Human Capabilities'. *European Journal of Women's Studies*, 6: 281-290.
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (J. Sáez & P. Vidarte trads.). Madrid: Egales. (Trabajo original publicado en 1992).
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Young, A. (1992). The Authority of the Name. *Feminism & Psychology*, 2(3): 422-424.
- Yuval-Davis, N. (1992). The (Dis)Comfort of being 'hetero'. *Feminism & Psychology*, 2(3): 438-439.
- Zerilli, L. (1996). Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad. En Tubert, S. (Ed.). *Figuras de la Madre*. Madrid: Cátedra.